MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT

MAX-PLANCK-INSTITUT
FÜR EUROPÄISCHE RECHTSGESCHICHTE

MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

www.rg.mpg.de

Max Planck Institute for European Legal History

research paper series

No. 2019-05 • http://ssrn.com/abstract=3332999

Claudio Ferlan

Prácticas de piedad (DCH)

Published under Creative Commons cc-by-nc-nd 3.0

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Prácticas de piedad (DCH)*

Claudio Ferlan**

1. Introducción

Las prácticas de piedad se constituyen por todo culto externo y privado que contribuye a fortalecer la vida religiosa. De las posibles maneras que existen para hacer distinciones en el culto cristiano, tomamos la distinción de prácticas de latría a Cristo, de hiperdulía a la Virgen y de dulía a los Santos. Estas podían ser, por ejemplo, letanías, procesiones, devociones, grandes y pequeñas peregrinaciones, cultos domésticos a las imágenes sagradas, devociones expresadas a través del canto o la música. Las prácticas de piedad no se deben confundir con las acciones litúrgicas y se concretan fuera de la celebración de la Eucaristía y de los otros sacramentos. Se trata de las realidades materiales que, según santo Tomás, se ponen al servicio de las acciones espirituales que unen el hombre a Dios, y que, a diferencia de las ofrendas a los ídolos, no tienen significado por sí mismos, pues se consideran sólo signos que invitan a acciones espirituales.[1] Otra vez en acuerdo con Santo Tomás, se debe el culto de latría a Cristo: su humanidad,[2] su imagen[3] y la cruz.[4] A la Virgen María no se debe la adoración de latría: ella es una criatura racional y merece una veneración de dulía, más eminente que la de otras criaturas, por tanto, no una dulía cualquiera sino una hiperdulía.[5] Finalmente, a los santos (y a sus reliquias en particular) se ofrece un culto de dulía, que intensifica el culto de latría, dado a Dios Padre mediante el Hijo en el Espíritu.[6]

Las prácticas de piedad poseen una dimensión concreta; pueden ser sociales o privadas, no son litúrgicas, y, como veremos, tienen un vínculo directo con el tema de la aculturación.

---

* Este artículo forma parte del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (S. XVI-XVIII) que prepara el Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, cuyos adelantos se pueden ver en la página Web: https://dch.hypotheses.org.

** Istituto Storico Italo-Germanico, Fondazione Bruno Kessler, Trento.

1 Summa Theologiae II-II, Q. 81, Art. 7.

2 Summa Theologiae III, Q. 25, Art.2.

3 Summa Theologiae III, Q. 25, Art. 3.

4 Summa Theologiae III, Q. 25, Art.4.

5 Summa Theologiae III, Q. 25, Art.5.

6 Summa Theologiae III, Q. 25, Art.6. Sobre el tema también Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Lib. III, Tít. 45 De Reliquiis, & veneratione Sanctorum, No. 417; Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 4, Sección 4, No. 2.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Hablamos de prácticas de acuerdo con el lenguaje del Concilio Tridentino, donde, significativamente en el capítulo sobre los justos que caen en pecado y su reparación, entre las necesidades para recobrar la gracia divina se enumeran la absolución resultante de la confesión sacramental y la satisfacción por medio de ayunos, limosnas, oraciones y otros piadosos ejercicios de la vida espiritual (*alia pia spiritualis vitae exercitia*).[7] La práctica tiene una dimensión concreta: es hacer algo para mejorar su propia condición, o para ganar nuevas habilidades. De hecho, el mismo decreto, en clave anti-luterana, especifica que la fe sin obras es muerta y ociosa (*verissime dicitur fide sine operibus mortuam et otiosam esse*).[8] En esta línea conceptual se coloca Martín de Azpilcueta, escribiendo que todas las obras exteriores del cristiano deben ser conformes a la ley divina.[9]

Entendimos la piedad en su significado teológico de don del Espíritu Santo (junto con sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia y temor de Dios) que, en acuerdo con la letra del Concilio Tridentino, se opone a la impiedad y se une al culto divino[10] para manifestar el amor, el respeto y la obediencia debidas a Dios por el creyente.[11] Cabe aclarar que la práctica de piedad es una virtud.

En las fuentes encontramos a menudo la expresión obra (*opus*), pero nosotros preferimos hablar de prácticas para no generar confusiones con las obras pías: limosnas a iglesias, casar huérfanas, vestir pobres, remediar parientes necesitados.[12] Para completar el listado del Itinerario para párrocos, que interrumpe con un "etcetera", añadimos entre las obras pías fundación y mantenimiento de escuelas y hospitales y cada tipología de donación hecha con una finalidad espiritual.[13]

Una ayuda a la distinción entre prácticas litúrgicas y prácticas de piedad nos llega de Murillo Velarde, cuando habla de los días festivos. La potestad espiritual de establecer fiestas sagradas en honor de Dios y de los santos (incluida la Virgen) pertenece al culto divino y a la religión y por lo tanto reside en los magistrados eclesiásticos. El pontífice tenía la autoridad de establecer tales fiestas para toda la iglesia, mientras que los obispos la de instituir días sagrados para sus propias diócesis. Las autoridades seglares solo podían coadyuvar, mediante sus leyes, a la observancia de las fiestas establecidas por la autoridad eclesiástica. Estas quedaban comprendidas en el ámbito de las ocasiones litúrgicas. Otra cosa eran las devociones particulares, celebradas en privado o en comunidad, pero sin legitimación jerárquica. Es el ejemplo de la fiesta de los difuntos en olor de santidad: no se admitía venerarlos como santos sin autorización pontificia y no se permitía a los obispos instituir fiestas para quienes no estaban

[7] Conc. Trid., Sesión VI, Decretum de Iustificatione, Cap. XIV: De lapsis et eorum reparatione.
[8] Conc. Trid., Sesión VI, Decretum de Iustificatione, Cap. VII: Quid sit iustificatio impii, et quae eius causae.
[9] Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 11 Del primer mandamiento del Decalogo, que es de bien honrar a Dios, ¶ 8, Fol. 62.
[10] Sobre el binomio piedad/impiedad véase Conc. Trid. Sesión V, Decretum secundum: super lectione et praedicatione y Sesión XXII, Cap. IX: Canones da sanctissimo Missae sacrificio.
[11] Conc. Trid., Sesión XXI, Decretum de Reformatione, Can. 1.
[12] Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. V, Sección 2, No. 1.
[13] Véase Troconis de Veracochea (1971), Págs. 3-5, en particular para la definición.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

canonizados o al menos beatificados.[14] En este sentido, hay que explicar la distinción entre culto público y privado, aclarada por Murillo Velarde y por Villarroel, al citar integralmente lo escrito por Tomás Sánchez.[15] Se trata de una materia referida en particular a los santos, pero que puede entrar también en discursos relacionados con otras devociones (por ejemplo las marianas, como se verá). Se hablaba de cultos públicos y solemnes en los casos de hombres y mujeres canonizados por el papa, cuyas reliquias podían ser veneradas. Por otra parte, el culto era privado si se ofrecía en homenaje a un santo aún no canonizado (*Sanctum nondum Canonizato*), ni beatificado,[16] y a sus reliquias: en este caso se vetaba la honra pública, aunque si se podía llamar "santo" o "santa" a la persona venerada. Las prácticas de piedad públicas prohibidas eran, en este caso, la inserción del no canonizado en el santoral oficial, aprobado por el pontífice, su invocación durante las públicas letanías o el sacro oficio, la adoración de su imagen pintada en el templo o en otro lugar público. Por el contrario, era legítima la veneración de las imágenes en lugares privados. La experiencia demostraba, seguía Villarroel tras la pista de Sánchez, que en muchos altares de habitaciones privadas se exponían reliquias de santos no aprobadas por los obispos: esta costumbre no era admitida, pero se podían dedicar altares domésticos a los santos todavía no canonizados.[17]

El presente artículo presentará en primer lugar los temas vinculados con la construcción del objeto de investigación y con su presencia en la historia del cristianismo, con particular atención a la realidad del Nuevo Mundo (2). Trataremos a continuación los principales núcleos de la materia: los cultos a Cristo (3), a la Virgen (4) y a los santos (5). Finalmente, se abordarán dos casos específicos de prácticas de piedad con atención al ambiente hispanoamericano: procesiones y peregrinaciones (6), canto y música (7), concluyendo con el resumen de los principales debates historiográficos sobre el tema, remarcando la escasa atención a la dimensión normativa del asunto (8).

2. Las prácticas de piedad en el culto cristiano

Para identificar la concreción de las prácticas de piedad y su dimensión normativa en particular no disponemos de una precisa definición histórico-jurídica, se trata de una materia líquida, por lo tanto, el primer objetivo es intentar poner orden, interrogando a la historia. Nos movemos en un panorama híbrido, entre liturgia y superstición, en el que las fronteras

[14] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro II, Tít. IX De Feriis, No. 78.

[15] Sánchez Cordubensis (1661), Operis Moralis, Tomus Primus, Libro 2, Cap. 43, De licito reliquiarum sanctorum usu, No. 7, Pág. 317, citado integralmente por Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte I, Cuestión 6, Art. 9, Págs. 489-490. Véase también Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Lib. III, Tít. XLV De las reliquias y de la veneración de los santos, No. 416.

[16] Véase sobre los beatificados Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte I, Cuestión 6, Art. 4, Págs. 473-474.

[17] Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte I, Cuestión 6, Art. 4, Pág. 473.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

no están del todo claras, mezclándose a menudo ortodoxia e imaginación popular.[18] Teniendo cuidado de no caer en el anacronismo, podemos elegir como punto de partida algunas definiciones contemporáneas, que hablan de "religiosidad popular" y de "piedad popular", categorías utilizadas en la historiografía[19] pero inexistentes en las fuentes de la temprana Edad Moderna. De acuerdo con el Directorio de la Piedad Popular (2002), la coexistencia entre celebraciones litúrgicas y variadas modalidades de expresión de la fe fue desde el principio una característica de la Iglesia de occidente.[20] Fundamental para la definición de nuestra materia es la especificación del Diccionario General de Derecho Canónico (2012), que evidencia como el concepto de piedad popular incluye "el conjunto de manifestaciones de fe surgidas de la inculturación del catolicismo en los diversos pueblos".[21] Reconociendo la complejidad de la materia, el Directorio describe el significado de las expresiones "piedad popular", "religiosidad popular" y "ejercicios de piedad", destacando, con respecto a esta última, la dimensión pública o privada de las expresiones de piedad que no forman parte de la liturgia.[22]

Las prácticas de piedad siempre han existido en la Iglesia, conviviendo pacíficamente durante siglos con la liturgia. En el largo periodo de la Edad Media (siglo VII – mitad del siglo XV) el encuentro entre el cristianismo y pueblos como los celtas, visigodos, sajones, francos y germanos, facilitó procesos de formación de nuevas manifestaciones sagradas como devociones (adoración al santísimo sacramento y a las reliquias, recitación del rosario), peregrinaciones (a los santos lugares, a las tumbas de los apóstoles) y proporcionó también el establecimiento de nuevos núcleos de tiempos sagrados.

Para resaltar la especificidad hispanoamericana del tema, es necesario pensar en las razones que llevaron a los teólogos y juristas a regular las prácticas de piedad durante los siglos XVI-XVIII. La Reforma protestante presentó objeciones sustanciales a la doctrina católica y a las formas cultuales, por su parte, el Concilio de Trento reaccionó fomentando una alianza entre liturgia y prácticas de piedad, con los objetivos de potenciar las devociones católicas frente a la crisis religiosa, por un lado, de contribuir a la evangelización de los territorios recién conocidos y a la re-evangelización de los campos europeos, por otro lado. Por ejemplo, la Reforma criticó ásperamente el culto a los santos y la utilización de las imágenes devocionales y la reacción católica fue la de implementar estos mismos cultos.[23] En el Viejo Mundo el modelo de la misión popular buscaba el cambio, la mudanza de vida, conductas y costumbres de los cristianos,[24] mientras que en Ultramar se pretendía ganar creyentes para una religión desconocida. Este modo de proceder se centraba más en los sacramentos, pero se interesaba también en la promoción de las prácticas de piedad como un medio para convertir, como

[18] Cárdenas (1992) lo explica muy bien.
[19] Véase el balance historiográfico; Vargas Ugarte (1960), escribe de "Devociones populares", Págs. 227-255.
[20] Directorio (2002), No. 6.
[21] Labarga (2012).
[22] Directorio (2002), No. 7.
[23] Delumeau (1971); Po-chia Hsia (1998); Prosperi (1996), Págs. 551-599.
[24] Para el modelo de la misión popular en Europa Guidetti (1988), Burrieza Sánchez (1998); más en general Sievernich (2005).

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

una ocasión de participación popular en los momentos de devoción. Para regular las nuevas líneas directivas de la educación católica, la Iglesia en todo el mundo utilizó en particular los catecismos, en plural, debido al doble régimen de la producción textual: un catecismo común para la iglesia universal y un gran número de catecismos locales para las iglesias particulares, con esto se demostraba la atención que la Iglesia prestaba a la adaptación de su enseñanza según las capacidades de los fieles y se buscaba también su aculturación.[25]

En relación con Iberoamérica y Filipinas, la obra de misioneros y catequistas se realizó a menudo mediante la coexistencia de liturgia y prácticas de piedad, elegidas como medios privilegiados para transmitir el mensaje evangélico y para conservar la fe de los recién convertidos. Los actos de concilios y sínodos celebrados en Ultramar muestran con claridad la preocupación por la correcta celebración de los ejercicios piadosos por parte de los feligreses, así como el esfuerzo para impedir la confusión con elementos ajenos a la religión cristiana con la finalidad, no siempre lograda, de evitar el sincretismo.[26] En la opinión de José de Acosta, para frenar las desviaciones los párrocos de indios necesitaban alcanzar larga experiencia en sus pueblos, conociendo en profundidad ritos, costumbres tradicionales y "supersticiones" de los nativos.[27] De hecho, la difusión de devociones particulares entre los indígenas causó a menudo el nacimiento de un cristianismo diferente al europeo.[28] Este peligro se presentaba también en los grupos de esclavos africanos, a los cuales el clero católico tuvo que vigilar con el objetivo, raramente logrado, de garantizar una ortodoxia no sólo dogmática, sino también ceremonial.[29]

Decisivo para la reglamentación de las prácticas devocionales fue el temor de la conversión de la piedad en superstición, definida ésta por el Concilio de Trento como falsa imitadora de la verdadera piedad (*verae pietatis falsa imitatrix*)[30] o, peor, en hechicería. El concepto de superstición es bien clarificado por Azpilcueta, que lamenta el peligro de las ceremonias superfluas "que ni aprovechan para gloria de Dios, ni para someter la carne al espiritu, ni el espiritu a Dios", haciendo alusión a Santo Tomás.[31] La superstición se dividía en culto superfluo y falso. El primero ocurría cuando el error se encontraba en el modo de celebrar: las prácticas se colocaban afuera de lo que la Iglesia mandaba (por ejemplo, se alteraban las ceremonias canónicas); el segundo cuando para probar las verdades de la fe se usaban milagros inexistentes, se cambiaban materia o forma de los sacramentos, se veneraban reliquias falsas.[32] Otra forma de superstición es la hechicería, arte o poder de hacer daño a otros en virtud de un pacto con el demonio, ofendiendo a hombres, animales y frutos del campo, o incitando a los hombres

[25] Duve (2010), Págs. 131, 140-142.
[26] Un resumen sobre el asunto histórico en Directorio (2002), No. 32-38, 92.
[27] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro IV, Cap. 10, Págs. 297-298.
[28] MacCormack (1991), Págs. 383-433. Valenzuela Márquez (2011), Págs. 21-22.
[29] Meissner/Mücke/Weber (2008), Págs. 129-133.
[30] Conc. Trid., Sesión XXII, Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum.
[31] Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 11, Del primer mandamiento del Decalogo, que es de bien honrar a Dios, ¶ 20, Fol. 73; Summa Theologiae II-II, Q. 92, Art. 2.
[32] Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. IV, Prólogo, No. 1-2.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

al amor torpe por medio del arte mágico.[33] El Concilio I Mexicano denunció la existencia de muchas personas, tanto españoles como indígenas, que usaban de adivinanzas, hechicerías, sortilegios y encantamientos, e iban o enviaban a tomar consejo con los que hacían tales maleficios, sancionando la excomunión (junto con otras sanciones accesorias) para los españoles y la penitencia pública para los indígenas.[34]

En segundo lugar, subrayamos la importancia de la estrategia evangelizadora en la dinámica del encuentro entre españoles y nativos. Esta se basaba en la convicción de la necesaria civilización del indígena para su cristianización, bien resumida por las palabras de Juan de Solórzano Pereyra: "Para hacerlos cristianos era primero necesario hacerlos hombres y enseñarles a que se tuviesen por tales y como tales".[35] Hasta 1530, aproximadamente, la voluntad de civilización del indígena resultó en una simple hispanización. Luego, el proceso tuvo como objetivo apartar a los indígenas de sus costumbres consideradas incompatibles con el cristianismo y reemplazándolas con las propias de la "verdadera fe" y, en general, con las del occidente europeo. Los hábitos buenos o indiferentes podían conservarse, complementándolos si era necesario. Esta actitud ha sido definida "aculturación"[36] o "transculturación"[37] y está bien resumida por José de Acosta que pedía a los españoles la máxima diligencia en la organización de cultos exteriores, con los cuales los indígenas se deleitaban y entretenían olvidando poco a poco sus antiguos ritos, recordando como Moisés decidió no eliminar sacrificios y ceremonias porque su pueblo estaba acostumbrado a la ritualidad egipcia.[38] El misionero jesuita mencionó también la estrategia de Gregorio Magno, que al contestar a Melito de Canterbury sobre una cuestión puesta por el obispo Agustín de Canterbury, argumentó que no convenía destruir los templos de los ingleses, sino solamente los ídolos adorados en esos templos. De esta manera, los paganos habrían depuesto el error de su corazón y conocido al Dios de los cristianos, a la vez que continuaron acudiendo a los lugares sagrados a los que estaban acostumbrados.[39]

El concepto de reemplazo, bien explicado por las palabras de Gregorio Magno y parte integrante de la transculturación, nos parece fundamental para la definición de las prácticas de piedad. Entendimos con este término (reemplazo) la concretización de una estrategia de cristianización muy presente en la historia de la Iglesia, destinada a la destrucción de la cultura religiosa indígena y a su sustitución por la católica. Se concretó, por ejemplo, en la construcción de templos cristianos en los lugares sagrados indígenas: la segunda constitución del Concilio II Limense se titula "Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere

[33] Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. V, Prólogo, No. 1. Para la definición Peña Montenegro se refiere a la obra de Basseus (1660), Flores Totius Theologiae, Maleficium, No. 1, Págs. 553-554. Véase también Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Lib. V, Tít. XXI De Sortilegiis, No. 251-256.

[34] Conc. I Mex., Cap. IV Que se hagan Doctrina para los Indios; Cap. V Que ninguno vaya á los Sortilegios, ó Encantadores, ó Adevinos.

[35] Solórzano Pereyra, Política Indiana, Libro I, Cap. IX, Pág. 39.

[36] Gruzinski (1995).

[37] Borges (1992); Lisi (1990), Págs. 25-26, la palabra "aculturación" está en el título de la obra.

[38] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro II, Cap. 18, Págs. 148-149.

[39] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro III, Cap. 24, Págs. 252-253.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

decente, se hagan iglesias".[40] A los ojos cristianos, el peligro del reemplazo eran la confusión y el disimulo, como fue señalado, una vez más, por José de Acosta, que en De Procuranda Indorum Salute denunció la coexistencia del culto cristiano y de lo prehispánico y las veneraciones hechas bajo falsa apariencia de cristianismo.[41] En este trabajo de reemplazamiento se destacó en particular la orden del mismo Acosta, la Compañía de Jesús, hábil en aprovechar rituales y símbolos precristianos y en crear nuevas señas de identidad, asociándolas a devociones cristianas.[42] Cabe señalar que hubo también resultados contrarios a los deseados por los misioneros, visibles en una actitud de "aculturación inconsciente" de los cristianos, que insertaron (a menudo sin darse cuenta) elementos indígenas en sus formas devocionales, en particular en el lenguaje sagrado.[43]

Refiriéndonos en mayor detalle a la materia, las prácticas de piedad tenían a menudo un origen popular, expresaban el sentido del pueblo y se articulaban con su lenguaje. El rol de la jerarquía eclesiástica, y del derecho canónico en particular, era el de evitar subjetivismos, personalismos y desviaciones. Es un papel jugado ya en los albores de la conquista espiritual de Hispanoamérica y Filipinas, donde la misa y la liturgia no fueron necesariamente los centros de la vida religiosa. Las peregrinaciones, procesiones y celebraciones de "santos" y patrones locales con frecuencia eran más importantes, o al menos tenían un significado estrictamente personal para la feligresía.

3. Cultos a Cristo (latría)

Muchas y variadas son las expresiones de devoción a Jesús Cristo, en primer lugar, se observa una preferencia por las escenas dolorosas de su vida y el culto a la cruz, que se revela en gestos como: la ostensión y el beso, la procesión, la bendición, la veneración de la reliquia del *lignum crucis*. La difusión de cultos similares se dio de una forma muy rápida en Iberoamérica y alertó a prelados y juristas para marcar los límites entre lo lícito y lo ilícito, para evitar el ya mencionado peligro de la desviación. En el Concilio II Limense se prohibió marcar fardos con la cruz o las cajas de los mercaderes, también se impidió herrar el ganado con su signo.[44] La reverencia debida a la cruz, y a las imágenes de los santos, indujo a los padres conciliares mexicanos también a vetar pintarlas o grabarlas en materiales corruptibles y no nobles como azúcar, bizcocho u otros alimentos; asimismo, se prohibió colocar imágenes similares en los

[40] Conc. I Limense, en: Vargas Ugarte (1951), Constituciones de los Naturales, Const. 3 Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias, Pág. 8.
[41] Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro I, Cap. 14, Par. 4, Págs. 60-61.
[42] Broggio (2004).
[43] Poole (1994), también para notas críticas sobre el concepto del reemplazo.
[44] Conc. II Limense, en: Vargas Ugarte (1951), Constituciones para los españoles, Cap. 54 Signum crucis non nisi sanctis in locis collocandum, Pág. 125.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

sepulcros o en los recintos que servían para guardar los rebaños.[45] La interdicción fue repetida al final del siglo XVIII por el Concilio VI Limense (1772-1773), que no llegó a tener fuerza de ley, pero implicó a muchos altos prelados: además de prohibir la pintura y grabación de la cruz en cajas, anillos y otros objetos de uso doméstico, los padres conciliares mencionaron la proscripción de colocarlas en lugares sórdidos e indecentes. Lo mismo valía para las imágenes de los santos, bajo el temor que reproducciones deshonestas pudiesen "causar en la plebe horror o peligro de herror".[46]

La misma razón, el miedo de la paganización de una devoción cristiana, fue la base de la regla dictada por el Limense II para ordenar "que los adoratorios de los caminos que los indios llaman apachetas deben ser quitados y deshechos por los sacerdotes, cada uno en su distrito. Si les pareciere cosa decente, podrán poner una cruz en su lugar".[47] La costumbre de colocar el símbolo cristiano por antonomasia fue muy difundida también en las campiñas europeas, donde a menudo se encontraba en los campos el emblema de la religión de la fecundidad, herencia de creencias paganas que miraban a tutelar la cosecha frente al peligro representado por las calamidades naturales. Así como en Hispanoamérica, la jerarquía tenía miedo que la superstición sobrepasase la fe canónica y por esta razón utilizó el tribunal de la inquisición para vigilar.[48]

La cruz fue muy importante para concretar la mencionada idea del reemplazo, la cual no siempre fue vista favorablemente por los misioneros. Luis Zapata de Cárdenas,[49] segundo arzobispo de Santa fe de Bogotá y autor de las Constituciones sinodales de 1576 (conocidas como *Catecismo*), mandó a los sacerdotes averiguar la ubicación de los templos indígenas y denunciar su existencia a la justicia secular "para que con su autoridad se manden destruir y asolar del todo, sin que haya memoria de ello". A continuación, el arzobispo quiso derogar a la norma del primer sínodo de Bogotá (1556), que mandaba poner en los lugares de los templos alguna cruz o hacer, después la purificación, una ermita: en su opinión la solución era demasiado peligrosa porque permitía a los indígenas seguir con sus adoraciones, bajo la ficción de una conversión al cristianismo.[50]

Muchas son las devociones a las reliquias de la Santa Cruz testimoniadas en el Nuevo Mundo, una en particular nos permite aclarar la complejidad de manejar la desobediencia en tierra de misión. En la segunda expedición jesuita a Perú (1569) entró en juego la fuerza milagrosa de una reliquia de la Santa Cruz. Uno de los cuatro barcos de la expedición sufrió un grave incidente en el timón, aislado del resto de la flota y a la deriva en mar abierto, parecía

[45] Conc. III Mex., Libro III, Tít. XVIII, De reliquiis et veneratione sanctorum, et templorum, § 10.

[46] Conc. VI Limense, en: Vargas Ugarte (1952), Actio III, Tít. VIII De Reliquis et Veneratione Sanctorium et Processionibus, Págs. 116-119.

[47] Conc. II Limense, en: Vargas Ugarte (1951), Prologus pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, Constituciones para indios, Const. 99 Quod destruantur adoratoria omnia itinerum, Pág. 206.

[48] Prosperi (2010), Págs. 335-353.

[49] Durán (1990), Monumenta Catechetica Hispanoamericana, II, Págs. 165-236.

[50] El Catecismo para la edificación y conversión de los naturales del arzobispado del Nuevo Reino de Granada [Santa Fe de Bogotá 1576] fue publicado en Durán (1990), Monumenta Catechetica Hispanoamericana, II, Págs. 253-254.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

destinado a lo peor. La presencia a bordo de una reliquia de la madera de la Santa Cruz obró un verdadero milagro: fue colocada por el hermano Juan de Casasola sobre el timón dañado, lo enderezó y permitió que el barco llegara sano y salvo a la costa americana. El fragmento era particularmente precioso, pues había sido regalado a Casasola por el cardenal Cesare Baronio, probablemente por iniciativa de Pío V. Esta misma reliquia habría sido después, en Perú, objeto de gran veneración, autora de nuevos milagros y peculiar instrumento de evangelización, así como protagonista de numerosas procesiones. Frente a precisas órdenes llegadas de su general en Roma y a repetidas protestas de sus superiores en Perú por su inobediencia, Casasola nunca aceptó entregar al colegio de Arequipa "su" reliquia.[51] Casasola no fue buen intérprete de la regla canónica que los misioneros precisaron repetidamente, desde la época de los primeros catecismos: toda devoción manifestada a través de la veneración de objetos o imágenes sagradas (cruz, retratos y pinturas de Jesucristo, la Virgen María, los santos), no presumía una adoración a la cosa en sí, sino a lo que representaba.[52] Nos hemos centrado en esta historia de la reliquia de la Santa Cruz ya que leyendas y milagros fueron la base para la aparición y la consolidación de nuevas prácticas de piedad, y llamaron al legislador a la acción.

Un ejemplo de práctica originada en el Nuevo Mundo y posteriormente difundida en muchas partes del orbe cristiano es la de las Tres Horas de Agonía de Cristo Nuestro Señor, nacida en Lima hacia 1660 por obra del jesuita Francisco del Castillo.[53] En una asociación llamada Escuela de Cristo, los afiliados se reunían al mediodía del Viernes Santo delante de la imagen del Crucifijo de la Agonía para meditaciones, lamentaciones y acciones de gracias, basadas en las palabras pronunciadas por Jesús en la cruz. La persistencia de la devoción se debe en particular a otro jesuita, Alonso Mesia, que escribió el opúsculo "Devoción a las tres horas de la Agonía de Cristo Nuestro Redentor"[54] y a la contribución de los jesuitas expulsados de los dominios portugueses y españoles de ultramar. La práctica se desarrollaba en lecturas, oraciones y meditaciones, intercaladas con cantos y sonido de instrumentos (lo que dio lugar a importantes creaciones musicales inspiradas en las Tres Horas), siempre frente a la imagen del Cristo crucificado y se concluía a las tres de la tarde, la hora de la muerte de Jesús.

El ejercicio de las cuarenta horas,[55] de incierto origen, es la adoración del Santísimo Sacramento durante un período de cuarenta horas, el tiempo aproximadamente transcurrido entre la muerte de Cristo en la cruz y su resurrección. Fue una forma devocional nacida como local, celebrada con particular fervor en Milán en el siglo XVI, aprobada por algunos prelados diocesanos y luego por el papa Clemente VIII, quien institucionalizó la oración ("piadosa y sa-

[51] Sobre Casasola y sus reliquias véase Valenzuela Márquez (2006), Págs. 55-65 y Ferlan (2012).

[52] Véase por ejemplo el Suplemento del Catecismo o enseñamiento del Cristiano de Juan de Zumárraga [Mexico 1546], publicado en Durán (1990), Monumenta Catechetica Hispanoamericana, II, Págs. 131-132, donde se aclara como las imágenes de la cruz y de Jesucristo se adoran "con soberana reverencia".

[53] Vargas Ugarte (1960), Págs. 240-242.

[54] El libro fue impreso varias veces y traducido en diferentes idiomas, la primera edición apareció en Sevilla en 1757, nosotros consultamos la de 1782: Mesia (1782), Devocion a las tres horas de la Agonia de Cristo.

[55] Carmona Moreno (2003).

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

ludable") en la Constitución *Graves diuturnae* (25 de noviembre de 1592),[56] señalando entre sus finalidades la voluntad de aplacar la ira de Dios provocada por las luchas entre cristianos y por las maquinaciones de los turcos. Es este un propósito que hará la devoción muy idónea para el Nuevo Mundo, donde se introducirá sobre todo gracias a la Compañía de Jesús. La centralidad de los jesuitas fue marcada, de manera imprecisa, en la documentación de Brasilia Pontificia, en la cual se escribió que la orden ignaciana estableció las cuarenta horas para combatir la relajación difundida en la cristiandad durante el periodo del carnaval (*bacchanalia*) y, correctamente, se recordaban las disposiciones pontificias siguientes a la de Clemente VIII al confirmar las indulgencias vinculadas a la devoción.[57] A los obispos brasileños fue atribuida la facultad de convocar, tres veces al año, la práctica de las cuarenta horas y garantizar a los feligreses la indulgencia plenaria, por la cual se solicitaban: presencia y oración en la iglesia de la adoración del Santísimo Sacramento, contrición, confesión y comunión. La reglamentación de la devoción preveía la oportunidad de no exponer el santísimo en caso de peligro de presencia de heréticos, infieles y sacrílegos, quienes podrían ofenderlo. La legislación brasileña negó este riesgo por tres razones: los magistrados del país eran todos católicos, no existían heréticos, no se podía pensar que indígenas y africanos (*Indos et Aethiopes*), aunque "infideles", actuasen contra el santísimo, en razón de su condición humilde y servil.[58]

También la palabra "Christus" podía ser objeto de devoción, como explica Juan Solórzano Pereyra, sugiriendo fijar en las puertas y en las paredes de las habitaciones la inscripción "Christus nobiscum, state" para aplacar la ira divina que a menudo se manifestaba en las ciudades americanas a través de los temblores de la tierra.[59]

4. Cultos a la Virgen (hiperdulía)

La geografía iberoamericana está constelada de advocaciones marianas, también alimentadas por las órdenes religiosas que evangelizaron el subcontinente y propagaron sus devociones.

El ejemplo más distinguido de esta devoción es el del célebre santuario de Nuestra Señora de Guadalupe,[60] edificado en el cerro del Tepeyac, el lugar donde la Virgen se apareció en varias ocasiones en 1531, frente al azteca convertido Juan Diego Cuauhtlatoatzin. El momento decisivo para la difusión de la devoción fue la publicación, en 1648, del libro de Miguel Sánchez, "Imagen de la Virgen María. Madre de Dios de Guadalupe",[61] primer testimonio documental de las apariciones. Desde esta fecha, la devoción fue abrazada con entusiasmo por parte de los criollos, que la identificaron como propia. La devoción se difundió muy

[56] Bullarum diplomatum et privilegiorum, Pág. 644.
[57] Brasilia Pontificia, Lib. III, Disp. VII, Sect. I, No. 373-377.
[58] Brasilia Pontificia, Lib. III, Disp. VII, Sect. III, No. 394-395.
[59] Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Libro I, Cap. VII, Pág. 89.
[60] Martí (1973).
[61] Sánchez (1648), Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

rápidamente en Querétaro y en otras áreas, sin duda por su fuerte vínculo con el criollismo, presente en las páginas de Sánchez. Seis meses después del libro "Imagen de la Virgen María", apareció un relato en lengua náhuatl, por mano de Laso de Vega, así que la devoción criolla empezó adquirir un sentido indígena.[62] Además del reconocimiento por parte de la Iglesia Católica, la aceptación de la devoción y, en tiempos contemporáneos (2002), la canonización de Juan Diego, existen otras advocaciones marianas que entran en la categoría de las devociones privadas. Desde la primera Edad Moderna estas devociones contribuyeron a la construcción de una nueva geografía sagrada, sobre todo por medio de los santuarios: como ya se ha mencionado, los cultos replanteados en un lugar sagrado para el panteón andino prehispánico, miraban a explicar el asentamiento de una devoción cristiana. Las peregrinaciones a los santuarios marianos, no sólo normalmente se relacionaban con las fiestas litúrgicas, sino también, eran una de las más difundidas expresiones de cultos, tanto públicos y como privados, admitidos por la Iglesia.[63]

En lo sucesivo, tenemos que mencionar los honores tributados a las imágenes de la Virgen, reglados ya por el Concilio II Limense, que tras recordar, en general, los deberes de los obispos sobre el control de las representaciones indecentes y mal hechas, sancionaba que las de la Virgen y de otras santas no podían ser adornadas con vestidos y trajes de mujeres, ni se podían poner maquillajes o "colores adulterinos" (*adulterinis coloribus*), solo se admitía poner algún manto rico que la imagen trajera consigo.[64] El Concilio III Mexicano, de manera general, decidió que las imágenes por pintar o las esculturas por hacer no se adornasen con vestidos y que las existentes mantuviesen sus adornos designados.[65]

En el Nuevo Mundo se difundió de manera muy extensa la práctica del rosario, útil para la catequesis también, canónicamente ordenada y vigilada por sínodos y edictos episcopales: la recitación del rosario representaba una de las formas devocionales alternativas o paralelas a algunas expresiones litúrgicas: podía, de hecho, sustituir el salterio en caso de legítimo impedimento.[66] La práctica fue desplazada pronto en la calle por la iniciativa popular, como demuestran muchos testimonios, incluso su difusión en el ámbito de las cofradías marianas, cuyos asociados obtenían diversas gracias a cambio de sus recitaciones.[67] Un Breve de 1610 concedía varias indulgencias a los feligreses de Indias, incluso a los que rezaban "la Corona ó terzera parte del Rosario" para sacar del Purgatorio las almas de los que habían muerto en el camino,[68] y la historiografía conoce ejemplos de la rezo del rosario como castigo y penitencia para obtener la absolución frente a comportamientos ilícitos.[69]

---

62 Taylor (1986), para una bibliografía reciente Moro (2017).

63 Glave (2002) ofrece una reseña de las devociones peruanas, no sólo marianas, véase también O'Phelan Godoy (2013b), Págs. 168-202.

64 Conc. II Limense, en: Vargas Ugarte (1951), Constituciones para españoles, Cap. 53 Quod sanctorum imagines sint omni decentia ac reverentia.

65 Conc. III Mex., Libro III, Tít. XVIII, De reliquiis et veneratione sanctorum, et templorum, § 9.

66 Brasilia Pontificia, Lib. IV, Disp. V, Sect. II, No. 350-360.

67 Morelli (1776), Fasti Novi Orbis, Ordinatio CCCXXXVIII, Anno 1668. 12 Febr., Pág. 441.

68 Tobar (1954), Compendio bulario índico, Pág. 36.

69 Brading (2015), Pág. 262.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Generalizada fue también la costumbre de llevar el rosario al cuello para ostentar un símbolo de membrecía a la comunidad de los católicos. Por esta razón se encuentra en los testamentos la frecuente presencia de rosarios, hechos de materiales más (oro, cristal, perlas, coral) o menos (cuentas azules, concha perla) preciosos. Rezar el rosario se hizo pronto una práctica de piedad cotidiana de carácter no solo privado, sino también colectivo, lo que acrecentaba la advocación de Nuestra Señora del Rosario entre los fieles. La Virgen se representaba frecuentemente con el rosario: o en sus manos, o en las del Niño Jesús durmiendo en los brazos de su Madre o, aún más, custodiados por un coro de ángeles que rodeaban a María.[70]

También en las navegaciones atlánticas de los misioneros el uso del rosario fue especialmente provechoso: en la primera expedición jesuítica a Perú (1567) los marineros – ocupados normalmente en el juego y en la bebida según la opinión de los evangelizadores a bordo – recibieron como regalo al inicio del viaje un rosario cada uno; fue precisamente ayudándose con la devoción transmitida a través del objeto sagrado que los jesuitas lograron corregir las costumbres de los rudos hombres de mar. Los testimonios escritos de los misioneros a bordo del barco español andaban en esta línea, aunque obviamente nos dejan algunas dudas sobre su eficacia más allá del viaje.[71] A Nuestra Señora del Rosario estaban dedicadas muchas cofradías marianas, que organizaban la participación en las principales fiestas del calendario católico, en particular las marianas.

Los espacios domésticos estaban constituidos mediante la disposición de instrumentos de devoción colocados en altares, rincones y nichos. Estos materiales a menudo se mencionan en los testamentos, y sabemos que eran distribuidos con generosidad por los misioneros durante sus visitas en pueblos y ciudades. Objetos e imágenes se utilizaban para ayudar en la oración o como estímulo pedagógico para la religiosidad de los habitantes. Cabe recordar como la cristianización implicaba un arreglo del día marcado por manifestaciones de piedad, apoyadas por un amplio repertorio visual, complementadas por objetos como, por supuesto, el rosario y por la recitación de diferentes oraciones.[72] El Concilio II Limense pedía a los párrocos enseñar a los indígenas a decir la bendición de la mesa, encomendarse a Dios antes de dormir, persignarse a menudo y recitar el Padre Nuestro y el Ave María.[73]

---

70 O'Phelan Godoy (2013a), Págs. 489-491.
71 Monumenta Peruana (1954), Págs. 168-169.
72 Zamorano Varea (2011), Págs. 83-92; Estenssoro Fuchs (2003), Págs. 274-297.
73 Conc. II Limense, Prologus pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, Const. 112 Quod parochi curent indios docere politice vivere.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

5. Cultos a los santos (dulía)

El culto, público y privado, de los santos fue fundamental para la cultura religiosa de la sociedad colonial, que utilizó la iconografía, las novenas, las fiestas. Se incitaba, en efecto, a la feligresía a tomar al santo como protector y modelo, y se exhortaba contemporáneamente a los devotos a la frecuencia de sacramentos, al ayuno, a las obras de misericordia con los pobres, encarcelados y hambrientos, a la enseñanza de la doctrina y a la oración por los pecadores. El Concilio II Limense mandó que los ordinarios y los responsables religiosos locales vigilasen que las imágenes de los santos no fuesen deformes o indecentes, en cuyo caso, su obligación era intervenir para restablecer la verdad, con el objetivo de acrecentar la devoción del pueblo y presentar a los santos como un ejemplo a imitar, en continuidad con lo dispuesto por el Tridentino.[74]

Importantes protagonistas de estas prácticas de piedad fueron las órdenes religiosas, quienes trajeron consigo sus glorias familiares. Por ejemplo, los jesuitas de Nueva España pidieron a Roma el envío de numerosas reliquias para sus iglesias. Consiguieron el objetivo y para celebrar su llegada organizaron una manifestación suntuosa en el día de todos los santos, con arcos florales, preparados también por los indígenas, lábaros, procesiones, certámenes poéticos, una representación teatral y también juegos y bailes.[75] La importación de devociones típicamente europeas por iniciativa de misioneros europeos causó la difusión en Iberoamérica de cultos particulares, vinculados a las preferencias personales de los evangelizadores. Misioneros checos y de Silesia promovieron el culto de San Juan Nepomuceno en Nueva España, desde los años inmediatamente sucesivos a su canonización (1729); después de la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios españoles de Ultramar, los sostenedores de la orden manifestaron sus sentimientos a través de la devoción al santo bohemio, elegido como símbolo de una orden traicionada por Carlos III, ya que el mismo santo había sido ejecutado por el rey Wenceslao.[76] Es este un ejemplo de ejercicio de piedad que va más allá de la norma litúrgica.

En el primer párrafo mencionamos la cuestión del culto a los santos nunca canonizados, ni beatificados, una devoción muy difundida en América, basada en primer lugar en la importancia de los textos hagiográficos, con sus historias de carácter modélico-ejemplar, en la narrativa fundacional de la cristianización del Nuevo Mundo y en la socialización (entendida como formación de hábitos comunitarios católicos) y el aprendizaje catequético.[77] Al lado de la literatura, también los funerales de personas muertas en olor de santidad desempeñaban este papel de sociabilidad.[78] El olor de santidad estaba determinado por los testigos, normal-

---

74 Conc. II Limense, Constituciones para españoles, Cap. 53 Quod sanctorum imagines sint omni decentia ac reverentia; la referencia al Tridentino remite a Concilium Tridentinum. Sessio XV, De invocatione, veneratione et reliquis sanctorum et de sacris imaginibus.

75 Alberro (2002).

76 Rubial García (2009), Págs. 158-165.

77 Rubial García (1999); Coello de la Rosa (2011).

78 Sánchez-Concha Barrios (2002).

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

mente representantes de los sectores sociales más pudientes. Mediante las vidas de los venerables, las iglesias americanas podían demostrar su madurez espiritual y su paridad con las de Europa, una actitud a veces mal vista por los monarcas ibéricos, que consideraban que la elevación a los altares de los potenciales santos de América podía suponer la entrega de armas a los criollos y a los indígenas para justificar sus reclamos a la autoridad metropolitana.[79] La autoridad eclesiástica también prefería vigilar con mucho rigor las beatificaciones y canonizaciones.[80] La santidad constituía también un factor de equilibrio en una sociedad compleja e instable, rica en tensiones y perturbaciones, sociales y naturales.[81]

Además de difundir textos hagiográficos, la imprenta sirvió como un inigualable instrumento de difusión de estampas grabadas sueltas y de textos de pequeño formato (novenas, oraciones, triduos y cuarentenas, breves resúmenes hagiográficos o sumarios de indulgencia) y favoreció la difusión de devociones privadas, que los autores católicos impulsaban para facilitar prácticas de piedad que podían realizarse en cualquier momento y lugar, sin la necesidad de la guía de un sacerdote. Los misioneros distribuían, especialmente entre niños y jóvenes, grabados religiosos, textos de pequeño formato. Estas estampas devocionales constituían también objetos de culto que la gente colocaba en sus hogares y llevaba consigo para protegerse de los innumerables peligros a los que estaban expuestos en la vida cotidiana.[82] La razón de la legislación sobre el tema corresponde al ya mencionado temor de desviaciones causadas por la veneración de pinturas o efigies y, en particular, a la creencia que la sacralidad residía en los objetos y no en lo que éstos representaban. Bien lo expresa el Itinerario para párrocos, donde hablando de imágenes se escribía que "el vulgo rudo de los indios las hablan como a personas que ven y oyen, aprehendiendo que participan de divinidad, llegándose mucho a ellas porque los oigan mejor".[83] Murillo Velarde precisaba que no se debía adornar o pintar "con belleza procaz, para que se guarde en todo la honestidad", y habían de ser eliminadas las representaciones ridículas y deformes.[84] La legislación canónica colonial bien conocía los problemas de los nativos para entender la diferencia entre imagen e ídolo, como lo demuestra, entre otros, el Tercero Catecismo peruano, en el cual se presentaba una hipotética pregunta planteada a los párrocos por un fiel indígena:

> "Mas dezirme eys, Padre cómo nos dezis que no adoremos ydolos, ni guacas pues los christianos adoran las ymagenes que estan pintadas: y hechas de palo, o metal, y las besan, y se hincan de rodillas delante dellas, y se dan en los pechos y hablan con ellas. ¿Estas son guacas también, como las nuestras?"[85]

[79] Rubial García (1999), Págs. 77-83.
[80] Véase Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte I, Cuestión 6, Art. 4, Págs. 473-474.
[81] Millar Carvacho (2009), Págs 199-223.
[82] Rubial García (2009), Pág. 151.
[83] Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. VIII, Sección 3, No. 5.
[84] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro III, Título XLV De las reliquias y de la veneración de los santos, No. 417. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 3, Libro III, Pág. 400.
[85] Tercero Catechismo y exposicion de la Doctrina Christiana por sermones, Pág. 114v.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

6. Procesiones y peregrinaciones

Las procesiones funcionaban como complemento de la liturgia, eran un medio "para seducir los indios", como escribió Fernando de Armas Medina.[86] Además, participaban del conjunto de devociones mal vistas de los protestantes,[87] y por esta razón promovido para la iglesia católica. Se celebraban con gran frecuencia, acompañadas por música y cantos: Murillo Velarde recuerda, por ejemplo, que en España, Granada y Toledo, en particular, bailes y coros acompañaban la procesión del Corpus Christi, cual expresión de alegría.[88] Una ocasión como la de la erupción del volcán Omate (inicios del año 1600) es ejemplar: en rápida sucesión salieron varias procesiones de las iglesias de los domínicos, agustinos y jesuitas con reliquias, efigies del Niño Jesús y de Cristo, de Nuestra Señora del Rosario y de Copacabana. El recorrido de las procesiones era muy largo y tardaban horas en realizarlo, aun así, los participantes llevaban la cruz y cumplían actos de contrición.[89] De igual forma, los temblores daban ocasión a manifestaciones de piedad, incluso procesiones. Lo refiere Gaspar de Villarroel, recordando un sismo ocurrido en el Imperio Cristiano de Oriente en el año 446, del cual se salvó milagrosamente Bizancio, gracias a las devociones de los cristianos. Pero lo que más nos interesa es la introducción del obispo: "Como he criado en Lima, donde tiembla, y en este mi obispado (era al tiempo obispo de Arequipa), à solo un terremoto toda la cuidad de Coquimbo, escrivo el caso, porque los que tiemblan de temblores, sepan el remedio".[90] Señalamos que, cuando era obispo de Santiago de Chile, Villarroel fue testigo y casi cayó víctima del gran temblor del 13 de mayo 1647 (terremoto magno) y comandó una procesión para mostrar a los feligreses enfadados que la imagen del Cristo de Mayo, había permanecido milagrosamente intacta con la corona de espinas al cuello en su sitio en la Iglesia de San Agustín. Esta práctica piadosa ha sobrevivido hasta los tiempos actuales.[91] No cabe duda que la frecuencia de daños y catástrofes producidos por los temblores de la tierra de la religión americana preocupó mucho a los europeos. Frente al esfuerzo de proponer una explicación natural-científica de los sucesos, continuó siendo muy difundida la idea que "las conmociones de esta tierra" (como las definía Juan de Solórzano Pereyra) representaban una señal de la ira divina que causaba los desastres para punir a los pecadores y moverlos a la conversión.[92] Por lo tanto, las prácticas de piedad revestían una enorme importancia para aplacar la indignación divina.

Queda claro que una devoción así difundida y sentida por los feligreses, como las procesiones, necesitaba una reglamentación puntual, motivada también por el ya mencionado miedo de la trasposición de cultos prehispánicos en las prácticas de devoción católicas. Nos referimos a las procesiones diferentes de las litúrgicas, definidas estas últimas por el Concilio

---

86 Armas Medina (1953), Págs. 422-429.
87 Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte II, Cuestión 13, Art. 3, Págs. 121 y 125.
88 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Lib. III, Tít. 1 De vita, et honestate clericorum, No. 8.
89 Jesuita Anonimo, en: Monumenta Peruana, Vol. VII, Págs. 13-17.
90 Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte II, Cuestión 13, Art. 3, Págs. 123-124.
91 Villarroel (1863), Relación del terremoto.
92 Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Libro I, Cap. VII, Págs. 85-90.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

III Limense, que sancionó que podían hacerse en los días de Navidad, Resurrección y Espíritu Santo y en las otras fiestas del Salvador; en los días de las cuatro fiestas marianas solemnes (Asunción, Anunciación, Natividad, Purificación) y de los apóstoles, y, en conclusión, en el día de Todos los Santos.[93] En Arequipa había muchas ocasiones de procesiones no litúrgicas, , como quedó bien evidenciado por el mismo III Limense, según el cual debían seguirse algunas disposiciones "en los tiempos que se hacen las processiones solemnes de Corpus Christi, y en los días de semana sancta y en cualquiera otro tiempo, que húviere publicas processiones".[94] Estas disposiciones preveían la prohibición para las mujeres de andar por las calles o de estar en las ventanas con el rostro cubierto, so pena de excomunión. La severidad de la norma se explicaba por el temor que la vista de las mujeres apartase a los fieles del culto. Las damas podían participar en las procesiones, siempre que "con la honestidad y decencia de su traje y modestia de su rostro procuren mostrar la fee y devoción interior" y se pedía además a las autoridades seglares controlar que señores y señoras caminasen sin mezclarse, los primeros adelante y las segundas aparte, siguiendo a los ministros de la iglesia. Para el II Limense, las mujeres debían "hacer sus devociones en el secreto de sus casas" en el día del viernes sagrado: la razón es muy clara, se temía que un acto piadoso se convirtiese en una ocasión de distracción o, peor, de encuentros ilícitos.[95] El Concilio III Mexicano se ocupó también de la materia, y bajo influencia del III Limense sancionó interdicciones similares para las mujeres (andar sin decencia por la calle, estar en las ventanas, participación de damas veladas) y ordenó la separación entre hombres y mujeres.[96] Además, se prohibieron las procesiones nocturnas.[97] El Concilio II Limense se preocupó por aclarar que en la fiesta del Corpus Christi, como en otras, los curas habían de cuidar que los indígenas no adorasen sus ídolos, celebrando a escondidas los antiguos ritos, simulando la participación en las devociones cristianas.[98] El Concilio VI Limense precisó otras obligaciones: mantener cerradas las puertas de tiendas y bodegas, estar vestidos con trajes decentes, y vetó las procesiones nocturnas en las noches de la Semana Santa, en razón de la experiencia de repetidos desordenes.[99]

Otro testimonio de procesiones no litúrgicas es mencionado por el padre franciscano portugués Lourenço de Portel, que en su monumental obra "Dubia regularía" señaló cual extendida y duradera era la costumbre (especialmente en Portugal, su territorio de referencia) de los regulares que hacían sacar de sus conventos procesiones en tiempo de necesidad,

---

[93] Conc. III Limense, Act. IV, Cap. 11 De missali et processionibus.

[94] Conc. III Limense, Act. II, Cap. 23 Processiones quomodo faciendae.

[95] Conc. II Limense, en: Vargas Ugarte (1951), Constituciones para los españoles, Cap. 105 Processiones quando et qualiter faciendae.

[96] Conc. III Mex., Libro III, Tít. XV, De celebratione missarum et divinorum officiorum, § 22; sobre la influencia del Limense Terráneo (2010), Págs. 316-319.

[97] Conc. III Mex., Libro III, Tít. XV, De celebratione missarum et divinorum officiorum, § 21.

[98] Conc. II Limense, en: Vargas Ugarte (1951), Prologus pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, Const. 95 In qua monentur sacerdotes ut in festo Corporis Christi et aliis festis videant ne indi faciant ritos suos.

[99] Conc. VI Limense, en: Vargas Ugarte (1952), Actio III, Tít. VIII, De Reliquis et Veneratione Sanctorum et Processionibus, No. VIII.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

aunque sin tener licencia, con gran aplauso de pueblo, clero y obispos.[100] Gaspar de Villarroel dudaba de esta costumbre, afirmaba no conocerla y, a pesar de la opinión de Portel, la consideraba contraria al derecho. Para respaldar su alegato presentó una respuesta enviada por la "Sagrada Congregacion de Cardenales" al arzobispo de Lima, Fernando Arias de Ugarte.[101] En esta respuesta se aclaraba que no estaba permitido ni a las cofradías de los laicos, ni a los regulares hacer procesiones, dentro o fuera de los muros de los monasterios. Más allá de estas opiniones, queda claro que en muchos lugares existía la costumbre de celebrar procesiones similares y que a menudo los obispos no las condenaban. La urgencia de reglamentar prácticas devocionales parecidas resulta muy clara leyendo las exageraciones cometidas por misioneros itinerantes, como el fraile franciscano anónimo que en Cuzco encendió una vela en su brazo para simular las penas de las almas condenadas al infierno. La demostración tuvo éxito y una multitud de penitentes se reunió en las calles de la ciudad para flagelarse durante una procesión pública y espontánea.[102] La pluralidad y la intensidad de las expresiones corpóreas sin duda caracterizaban las prácticas de piedad: la flagelación es sólo uno de los ejemplos, entre los cuales se pueden incluir también besar y acariciar imágenes y objetos; hacer recorridos de procesiones o peregrinaciones de rodillas, descalzos o postrándose; vestir hábitos o amuletos particulares; presentar cirios, velas o exvotos. En todas estas expresiones de devoción, el legislador canónico, o más en general el observador, tenía la tarea de evitar que las manifestaciones exteriores prevalecieran sobre las interiores, degenerando en gestos sin sentido, incluso en superstición.

La cuestión de las posiciones durante las procesiones era un tema muy sensible para los legisladores y por esta razón estaba regulado con sumo detalle, atribuyendo al obispo la competencia de juzgar sin apelación sobre todas las controversias en la materia.[103] Se disputaba, en primer lugar, sobre la precedencia de obispos sobre magistrados, o viceversa, y la solución propuesta por Villarroel identificaba la opinión prevalente: el obispo andaba delante con su clero y la máxima autoridad seglar (virrey, presidente, audiencia) lo seguía inmediatamente.[104] Una cedula real del rey de Portugal, fechada en 1582 disponía, al contrario, que el arzobispo y el presidente de la real audiencia de Santo Domingo caminasen juntos, la autoridad eclesiástica a la derecha de la seglar.[105] Después de mencionar la prohibición de andar cabalgando, el Concilio I Limense ordenaba a los clérigos caminar "con mucha devoción, cantando por su orden y antigüedad". La presencia eventual de religiosos debía estar muy bien organizada: en primera fila estaban los dominicos, a la mano derecha, y los franciscanos, a la izquierda. Detrás de los primeros había lugar para los mercedarios y detrás de los segundos para los agustinos. En general, se ordenaba a los participantes andar con mucha devoción,

[100] Portel (1630), Dubia Regularia, Processiones, No. 8, Pág. 896.
[101] Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte I, Cuestión 6, Art. 13, Págs. 499-500.
[102] Para esta y otras exageraciones véase Brading (2015), Págs. 250-254.
[103] Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte I, Cuestión 6, Art. 7, Pág. 486.
[104] Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Parte II, Cuestión 13, Art. 2, Pág. 119.
[105] Cedulario de Encinas, Libro I, Pág. 260; la orden de las autoridades seglares en la Ciudad de los Reyes es sancionada por una Cédula fechada en 1568: Cedulario de Encinas, Libro I, Pág. 262.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

cantando o en silencio en función del momento. Aquí también se mandaba la división entre legos y clérigos, así como entre hombres y mujeres. En cuanto al cumplimiento de las normas, había colaboración entre autoridades seglares y clericales.[106] El Concilio III Mexicano sancionaba para los regulares la obligación de asistir a las procesiones públicas, "cuantas veces sean para ellas llamados por el obispo".[107]

Para evitar el riesgo de confusión entre prácticas cristianas e indígenas, el Concilio II Mexicano mandaba a los naturales no hacer procesiones en sus fiestas sin la presencia del sacerdote, así como prohibía la celebración de procesiones contemporáneas en diferentes iglesias.[108]

El santuario, destino peculiar de las peregrinaciones (hemos apuntado arriba el célebre caso de la Virgen de Guadalupe), es quizá el lugar donde la fusión entre liturgia y prácticas piadosas fue más complicada. Lo explicaba muy bien Pedro Murillo Velarde en su Catecismo, donde en primer lugar remarcaba que en los peregrinajes "se exerce la piedad, la devocion de los fieles, la mortificacion, la paciencia y buen exempo",[109] en honra de Dios y de sus santos. Existían lugares de devoción particularmente importantes para el cristiano, continuaba Murillo Velarde: los Santos Lugares, Roma especialmente en ocasión del Año Santo, Santiago, Loreto y Zaragoza, hablando de santuarios que tenían reconocimiento canónico. Al mismo tiempo, las peregrinaciones, aclaraba el jesuita, corrían el riesgo de convertirse en ocasiones de abusos "que suele mezclar el comun enemigo, de bayles indecentes, de combites excesivos, de borracheras, y aun de otras disoluciones".[110]

En este punto, tenemos que hacer una anotación sobre el asunto de las limosnas. De acuerdo con la definición de Santo Tomás, la limosna es la obra por la que se da algo por misericordia a un necesitado por amor de Dios.[111] Como se recuerda en varios textos, [112] hay siete obras de misericordia corporales: visitar a los enfermos (*visito*), dar de beber al sediento (*poto*) y de comer al hambriento (*cibo*), redimir cautivos y encarcelados (*redimo*), hospedar los peregrinos (*tego*), vestir a los desnudos (*colligo*), enterrar a los muertos (*condo*). En la segunda se enumeran: aconsejar a los que tienen necesidad y enseñar a los ignorantes, castigar a los que lo necesitan, consolar a los afligidos, perdonar las injurias y agravios, tener paciencia en las adversidades, encaminar a los que van errando y rogar a Dios por vivos y difuntos (*consule, castiga, solare, remitte, fer, ora*). Nos parece que, de esta forma, la limosna no entra en nuestra materia, pero lo hace de manera complementaria, cuando constituía una ofrenda espontánea,

---

106 Conc. I Limense, en: Vargas Ugarte (1951), De lo que toca a Los Españoles, Const. 41 Que las procesiones que se hicieren vayan todas por orden y con devoción, y ninguno vaya cabalgando, y a qué procesiones son obligados a ir los religiosos y la orden que han de llevar.

107 Conc. III Mex., Libro III, Tít. 13 De regularibus et monialibus, § 17.

108 Conc. II Mex., Cap. X Que vengan los Religiosos á las Procesiones públicas, quando el Ordinario les mandare, Cap. XI Que los Indios no hagan Procesiones en sus Fiestas, sin estar el Sacerdote presente á ellas.

109 Murillo Velarde (1753), Catecismo o Instrucción Christiana, Pág. 139.

110 Murillo Velarde (1753), Catecismo o Instrucción Christiana, Pág. 140.

111 Summa Theologiae II, II, Q. 32, Art. 1: eleemosyna est opus in quo aliquid indigenti ex compassione datur propter Deum.

112 Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. V, Sesiones 1-5; Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 24 De las obras de misericordia, ¶ 8, Fol. 549-550.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

hecha para fortalecer una práctica de piedad (culto de latría, dulía, hiperdulía, procesión, devoción a las imágenes). De esta forma, el oferente tenía el derecho de indicar su voluntad con respecto al destino de su limosna.[113]

7. Canto y música

Ya hemos mencionado la relevancia de la música y del canto en las devociones hispanoamericanas, pero ha llegado el momento de entrar en detalle.[114] En primer lugar, hay que hacer una distinción entre la música litúrgica y la música religiosa popular (cristiana en nuestro caso). La música litúrgica es una música estrictamente vinculada al ritual y, por lo tanto, contextualizada con respecto a un momento particular de la liturgia o a una función litúrgica específica: esta materia no entra en las prácticas de piedad. Por el contrario, la música popular religiosa no está de alguna manera vinculada a la liturgia; a menudo consagrada por textos religiosos u oraciones, tiene el objetivo de elevar el alma a Dios, agradecer, rezar, de manera personal o comunitaria. Se manifiesta a través del canto y el sonido de diferentes instrumentos, acompañados frecuentemente por el ritmo generado por las palmas de las manos, el baile y la danza.[115] El legislador se interesó en esta particular práctica de piedad para evitar que tales formas de expresión de la fe se convirtieran en espectáculos perdiendo su dimensión cristiana. Una real cedula fechada el 10 de febrero 1561, destinada a la Audiencia de Nueva España en Ciudad de México, mandaba reducir la gran cantidad de instrumentos musicales que se tocaban en los monasterios. Se imaginaba una conexión entre música y lujuria: los niños que aprendían a tocar los instrumentos en los conventos, gracias a sus habilidades empezaban a seducir a las mujeres desde una edad temprana. Además, muchos músicos indígenas pensaban sólo en sus instrumentos y en su arte, olvidando el servicio de Dios y malgastando su tiempo en la ociosidad.[116]

Parece que la distinción entre música litúrgica y religiosa popular quedó de manifiesto en la letra del Concilio III Mexicano, donde hablando de las reliquias y la veneración a los santos, en acuerdo con el Concilio de Trento y el motu proprio de Pio V sobre la materia, se vetaban danzas, bailes, representaciones y cantos en las fiestas de Navidad, del Corpus Christi y otras semejantes. La interdicción no era definitiva, quedaba a la conciencia de los obispos, ya que las normas tenían que pensarse en relación con diferentes circunstancias, no solo litúrgicas. Por esta razón se sancionó la posibilidad de representar historias sagradas u "otras cosas santas y útiles al alma", cantar himnos devotos, con la autorización del obispo, que se

113 Murillo Velarde, Cursus Iursis Canonici, Lib. III, Tít. 30 De Decimis, Primiciis, & Oblationibus, No. 288; Brading (2015), Págs. 268, 271.
114 Baker/Knighton (2011).
115 López Calo (1977).
116 Cedulario de Encinas, Libro II, Cedula dirigida a la audiencia de la nueva España que dispone y manda provea como se modere el excesso de música que ay en los monasterios, Pág. 48.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

debía pedir con una antelación de un mes. Se preveían penas graves para los infractores. Lo que interesa para nuestro discurso es la puntualización final del párrafo, donde se prohibía la celebración de las representaciones durante los divinos oficios, incluso si eran concedidas por el obispo.[117]

La Compañía de Jesús se destacó en la utilización de la música como instrumento de evangelización. Cabe señalar que en el proyecto de la primera norma constitutiva había la previsión del rechazo de canto y órgano;[118] en las Constituciones se vetaba el ingreso de instrumentos musicales y mujeres en casas y colegios jesuitas.[119] Frente a la flexibilidad típica de la orden, las normas se adaptaron a la realidad de la misión y la música se convirtió pronto en uno de los instrumentos más utilizados en la empresa evangelizadora, no sólo en la liturgia, sino también en la promoción de las devociones, como las procesiones, y en la catequesis. En Brasil fue una práctica común componer o traducir cantigas a la lengua de los indígenas, utilizando también sus instrumentos, a veces a pesar de las oposiciones de los superiores, un síntoma más de la ya citada flexibilidad.[120]

En Chiloé los canticos sagrados aparecían en las gramáticas y catecismos indígenas. En la estrategia misionera de la región la música desempeñaba un papel importante, en particular durante las fiestas populares, cuando canciones, instrumentos, bailes y elementos teatrales se amalgamaban e implicaban a la mayoría de la población. Las grandes celebraciones asustaban a algunos misioneros, como el padre jesuita Manuel Bissus, que en su Libro de las Ordenanzas y Constituciones y reglas del Convictorio de San Francisco Javier se quejaba de la inclinación por el acompañamiento instrumental en las fiestas de la Virgen y pedía que las letanías marianas no fuesen acompañadas por los músicos. En la misma obra, Bissus fortalecía la regla prohibiendo que los estudiantes del colegio de la orden pagasen músicos para celebrar las conclusiones de los exámenes.[121]

Una actividad continua de los jesuitas con respecto a la utilización de la música para la evangelización está citada en particular para las reducciones del Paraguay, pero se encuentra prácticamente en todo Iberoamérica: Brasil, Nueva Granada, México, Baja California, Chile, Bolivia, donde, entre los Mojos se destacó la obra del compositor italiano Domenico Zipoli. Las fuentes nos aclaran que orquestras y coros eran utilizados para celebrar dignamente misas y funciones litúrgicas, pero se cantaba y tocaba también en otras numerosas ocasiones: durante las procesiones, después de las doctrinas y el rezo del rosario, para acompañar letanías y otras devociones, en las habitaciones privadas al momento de despertarse y acostarse.[122] Las prácticas de piedad y el canto acompañaban, de diversas maneras, el ritmo de la vida doméstica y comunitaria, marcado por el alternarse de noche y día, como de los meses y las estaciones.

---

117 Conc. III Mex., Libro III, Tít. XVIII, De reliquiis et veneratione sanctorum, et templorum, § 1.
118 Monumenta Ignatiana, Tomus primus, Pág. 19 (Prima Societatis Jesu Instituti Summa).
119 Monumenta Ignatiana, Tomus secundus, Pág. 353 (Pars III, Cap. 1, No. 12).
120 Holler (2010).
121 La obra de Bissus es inédita, véase Rondón (1997).
122 Meier (2005).

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Las investigaciones musicológicas en el floreciente campo de los estudios musicales de la América colonial durante la última década han permitido descubrir y clasificar un nuevo género musical, al que diferentes estudiosos han nombrado "música de las misiones".[123]

8. Balance historiográfico

Mucho se ha investigado sobre el tema de las prácticas de piedad, aunque no se ha hecho desde la perspectiva de la historia del derecho. Como hemos aclarado en la definición de la materia y en la exposición de su presencia en la historia del culto cristiano, hicimos referencia a las fuentes para elegir nuestra terminología, distinguiendo entre "prácticas" y "obras" y dejando de lado la expresión "religiosidad popular", abundantemente utilizada en la historiografía, en particular bajo una perspectiva interdisciplinar y de historia social.

Con respecto al primer aspecto (interdisciplina), debemos referirnos a los tres volúmenes coordinados en 1989 por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, intitulados "La Religiosidad Popular" y dedicados a "Antropología e Historia" (I), "Vida y Muerte: la Imaginación Religiosa" (II) y "Hermandades, Romerías y Santuarios" (III).[124] El primer volumen recoge el perfil interdisciplinario de la obra y hace dialogar provechosamente antropología e historia. El segundo es probablemente el más cercano a nuestra perspectiva, debido a que se ocupa de los medios de difusión de la religión cristiana: acciones, palabras, objetos e imágenes (vida) y de las actitudes ante la muerte. El tercero aborda los temas vinculados con la religiosidad popular más estudiados, hasta 1989, por historiadores y antropólogos. Esta colaboración entre diferentes disciplinas, así como el intercambio entre estudiosos de campos diferentes nos parece indispensable para abordar de manera más profunda una materia que ya definimos liquida, y que por esta razón necesita la contribución de saberes diferentes.[125]

Con respecto a la historia social, nos hemos referido en las notas a numerosos estudios sobre los cultos de latría, dulía e hiperdulía, sin pretensión de ser exhaustivos, pero quedará claro que la dimensión normativa del asunto está más presente en nuestras fuentes que en la historiografía, que mucho se ha ocupado de las mentalidades, las culturas, incluso el género bajo la perspectiva de la participación de las mujeres en la vida religiosa popular. [126] Es importante remarcar que la relación que se establece entre la religión oficial y la religiosidad popular es a menudo una cuestión de control social,[127] como hemos intentado demostrar,

[123] Véase la sección Artes y "estilos" en la misión, en Wilde (ed.) (2011), Págs. 273-344, con exhaustiva bibliografía.
[124] Respectivamente Álvarez Santaló et al. (eds.) (1989a), (1989b), (1989c).
[125] A título de ejemplo: Sánchez Paredes/Curatola Petrocchi (eds.) (2013); véase también Decoster (ed.) (2002) y la obra de Manuel M. Marzal, a partir de Marzal (1983).
[126] Martínez i Álvarez (2004).
[127] García García (1989), Pág. 25.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

por ejemplo, en el caso de los santos nunca canonizados. En esta dinámica, como hemos visto, legisladores y teólogos desempeñaron un rol fundamental, intentando explicar el proceso por el cual ambas formas de religiosidad debían entenderse, más como manifestaciones del mismo fenómeno que como creencias o prácticas alternativas. Nos parece esta una perspectiva de investigación fundamental, a tener en cuenta para estudios futuros.

9. Bibliografía

Corpus doctrinal

Alonso de la Peña Montenegro, Itinerario Para Parochos de Indios …, En Madrid, Por Ioseph Fernández de Buendía, 1668.

Gaspar de Villarroel, Gobierno Eclesiástico-Pacífico y unión de los cuchillos pontificio y regio, 2 Vol., Madrid, En la oficina de Antonio Marín, 1738.

José de Acosta, De promulgando Evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute, libri sex, Sumptibus Laurentii Anisson, Ludvni, 1670.

Juan de Solórzano Pereyra, Disputationen de Indiarum Iure, sive de Iusta Indiarum Occidentalium Inquisitione, Acquisitione, et Retentiones Tribus Libris Comprehensum. 2 vols. Matriti, ex typographia Francisci Martínez, anno 1629.

Juan de Solórzano Pereyra, Política indiana, 2 Tomos, Madrid, En la Imprenta Real de la Gazeta, 1776.

Martín de Azpilcueta, Manual de confessores y penitentes, en Casa de Andrea de Portonariis, Impresor de S. C. Magestad, Salamanca, 1556.

Pedro Murillo Velarde, Cursus juris canonici, hispani, et incidi in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones …, 3. Ed., Matriti, Typografhia Ulloae a Romane Ruíz, 1791.

Cuerpos legales

Alfonso García-Gallo (ed.), Cedulario de Encinas. Estudio e índices de Alfonso García-Gallo, 4 Vol., Madrid 1990.

Brasilia Pontificia, sive brasiliae episcopis conceduntur, et singulis decenniis renovatur, cum Notationibus evulgate et in Quator Libros distributae, Ex typis Michaelis Rodrigues, Ulyssipone 1749.

Concilium Limense celebratum anno 1583 sub Gregorio XIII …: iussu catholici regis Hispaniarum atq[ue] Indiarum, Philippi Secundi, Madriti, Ex officina Petri Madrigalis Typographi, 1591.

Domingo Morelli, Fasti Novi Orbis …, Venetiis, Prostat apud Antonium Zatta, 1776.

Jospeh Wohlmuth, Dekrete der Ökumenischen Konzilien, 3 Vol., Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.

Sanctum prouinciale concilium Mexici celebratum anno dni millessmo quingentessmo octuagessimo quinto, apud Ioannem Ruiz, Excudebatq[ue] Mexici 1622.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Fuentes primarias adicionales

Aquino, Thomae de, Summa Theologiae, en: http://corpusthomisticum.org/iopera.html#OM (accedido el 09.01.2017).

Basseus, Eligius, Flores Totius Theologiae Practicae Tum Sacramentalis Tum Moralis, Tomus Primus, Editio Sexta, Antverpiae, Cornelius Woons, 1660.

Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis, Tomus 9. Sixtus V – Clemens VIII; 1588-1592, Augustae Taurinorum, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, 1865.

Concilio I Provincial Limense, en: Vargas Ugarte, Rubén (ed.) (1951), Concilios Limenses (1551-1772), Tomo I, Lima: Tipografía Peruana S. A. Rávago e Hijos, Págs. 3-93.

Concilio I Provincial Mexicano, en: Concilios provinciales primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565, Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, México, 1769, Págs. 33-184.

Concilio II Provincial Limense, en: Vargas Ugarte, Rubén (ed.) (1951), Concilios Limenses (1551-1772), Tomo I, Lima: Tipografía Peruana S. A. Rávago e Hijos, Págs. 95-257.

Concilio II Provincial Mexicano, en: Concilios provinciales primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565, Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, México, 1769, Págs. 185-207.

Concilio III Provincial Mexicano, publicado por Mariano Galván Rivera, Primera Edición en Latín y Castellano, México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, 1859.

Concilio VI Provincial Limense, en: Vargas Ugarte, Rubén (ed.) (1951), Concilios Limenses (1551-1772), Tomo II, Lima: Tipografía Peruana S. A. Rávago e Hijos, Págs. 3-135.

Durán, Juan Guillermo (1990), Monumenta Catechetica Hispanoamericana, (Siglos XVI-XVIII), Vol. II, Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Jesuita Anonimo, en: Egaña, Antonio De, Enrique Fernández (eds.) (1981), Monumenta Peruana (1600-1602), Vol. 7, Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, Págs. 6-18.

Mesia, Alonso, Devocion a las tres horas de la Agonia de Cristo Nuestro Redentor y Metodo con que se practicaba en el colegio Maximo de San Pablo de la Compañía de Jesús de Lima, estendida después à otras Provincias, Málaga, Imprenta y Librería de D. Felix de Casas y Martínez, 1782.

Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, Series Tertia, Sancti Ignatii de Loyola. Constitutiones Societatis Iesu, Tomus primus, Monumenta Consitutionis praevia, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae 1934.

Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, Series Tertia, Sancti Ignatii de Loyola. Constitutiones Societatis Iesu, Tomus secundus, Textus Hispanus, Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae 1936.

Monumenta Peruana (1555-1575), Vol. 1, en: Egaña, Antonio de (ed.) (1954), Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Murillo Velarde, Pedro, Catecismo o Instruccion Christiana en que se explican los mysterios de nuestra Santa Fé, Madrid, Imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro, 1753.

Portel, Laurentius De, Dubia regularia, sive, Accurata brevisque discussio difficultatum, circa religiosam personam; ac etiam circa sacerdotem regularem, Confessiones saecularium excipientem, Tomus Primus, Lugduni, Laurentii Durand 1630.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Sánchez Cordubensis, Thomae, Operis Moralis in praecepta decalogi, Tomus Primus, Lugduni, Laurenti Anisson, 1661.

Sánchez, Miguel, Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente aparecida en la ciudad de Mexico, México, en la imprenta de la viuda de Bernardo Calderon, 1648.

Tercero Catechismo y exposicion de la Doctrina Christiana por sermones. Facsímil en Doctrina (1584), Lima, Antonio Ricardo, 1985.

Tobar, Balthasar de (1954), Compendio Bulario Indico, Tomo II, Estudio y edición de Manuel Gutiérrez de Arce, Sevilla: CSIC.

Vargas Ugarte, Rubén (1951), Concilios limenses (1551-1772), Tomo I, Lima: Tipografía Peruana.

Vargas Ugarte, Rubén (1952), Concilios limenses (1551-1772), Tomo II, Lima: Tipografía Peruana.

Villarroel, Gaspar de, Relación del terremoto que asoló a la ciudad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Imprenta de la Sociedad, 1863.

Bibliografía secundaria

Alberro, Solange (2002), Modernidad jesuita: la fiesta de las reliquias en la Ciudad de México, 1578, en: Ballón Aguirre, Enrique, Oscar Rivera Rodas (eds.), De palabras, imágenes y símbolos, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Págs. 71-90.

Álvarez Santalo, Carlos et al. (coords.) (1989a), La religiosidad popular, I, Antropología e Historia, Barcelona: Anthropos Editorial.

Álvarez Santalo, Carlos et al. (coords.) (1989b), La religiosidad popular, II, Vida y muerte: la imaginación religiosa, Barcelona: Anthropos Editorial.

Álvarez Santalo, Carlos et al. (coords.) (1989c), La religiosidad popular, III, Hermandades, Romerías y Santuarios, Barcelona: Anthropos Editorial.

Armas Medina, Fernando de (1953), Cristianización del Perú (1532-1600), Sevilla: CSIC.

Baker, Geoffrey, Tess Knighton (eds.) (2011), Music and Urban Society in Colonial Latin America, Cambridge: Cambridge University Press.

Borges, Pedro (1992), Primero hombres, luego cristianos: la transculturación, en: Borges, Pedro (ed.), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX), Vol. I: Aspectos Generales, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Págs. 521-534.

Brading, David A. (2015), La Nueva España. Patria y religión, México: Fondo de Cultura Económica.

Broggio, Paolo (2004), Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII), Roma: Carocci editore.

Burrieza Sánchez, Javier (1998), Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII, en: Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea Vol. 18, Págs. 75-108.

Cárdenas, Eduardo (1992), Las prácticas piadosas. Los sacramentos, en: Borges, Pedro (ed.), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX), Vol. I: Aspectos Generales, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Págs. 361-381.

Carmona Moreno, Félix (2003), Cuarenta horas: Culto eucarístico con siglos de tradición, en: Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (ed.), Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía: actas del simposium, Vol. 2 (Devoción y culto general), San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escurialenses: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Págs. 633-652.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Coello de la Rosa, Alexandre (2011), Vectores de santidad jesuita en la Lima del Seiscientos, en: Coello de la Rosa, Alexandre, Teodoro Hampe Martínez (eds.), Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (Siglos XVI-XVIII), Barcelona: Edicions Bellaterra, Págs. 61-86.

Decoster, Jean-Jacques (ed.) (2002), Incas e Indios Cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales, Cuzco: Institut français d'études andines.

Delumeau, Jean (1971), Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris: Presses Universitaires De France.

Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones (2002), Ciudad del Vaticano: Congregación para el culto divino y la disciplina de los Sacramentos.

Duve, Thomas (2010), Catequesis y Derecho Canónico entre el viejo y el nuevo mundo, en: Schmidt-Riese, Roland (ed.), Catequesis y Derecho en la América colonial. Fronteras borrosas, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, Págs. 131-145.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003), Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750, Traducción de Gabriela Ramos, Lima: Institut français d'études andines-Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

Ferlan, Claudio (2012), La fede nella reliquia. Juan de Casasola, un'esperienza di missione nel Perù del XVI secolo, en: Alfieri, Fernanda, Claudio Ferlan (eds.), Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù: teorie e prassi fra XVI e XVII secolo, Bologna: Il Mulino, Págs. 69-95.

García García, José Luis (1989), El contexto de la religiosidad popular, en: Álvarez Santalo et al. (eds.), La religiosidad popular, I, Antropología e Historia, Barcelona: Anthropos Editorial.

Glave, Luis Miguel (2002), Perú, camino peregrino: santuarios, devociones y ferias en la formación del espacio nacional, en: Decoster, Jean-Jacques (ed.), Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales, Cuzco: Institut français d'études andines, Págs. 439-450.

Gruzinski, Serge (1995), Le strade dell'acculturazione: occidentalizzazione e meticciaggi (secoli XVI-XVII), en: Aymard, Maurice (ed.), Storia d'Europa vol. IV, L'età moderna, Torino: Einaudi, Págs. 83-122.

Guidetti, Armando (1988), Le missioni popolari: i grandi gesuiti italiani: disegno storico-biografico delle missioni popolari dei gesuiti d'Italia dalle origini al Concilio Vaticano Secondo, Milano: Rusconi.

Holler, Marcos (2010), Os jesuítas e a música no Brasil colonial, Campinas: Unicamp.

Labarga, Fermín (2012), Piedad Popular, en: Otaduy, Javier et al. (eds.), Diccionario general de derecho canónico, Pamplona: Universidad de Navarra-Facultad de Derecho Canónico-Instituto Martín de Azpilcueta-Thomson Reuters Aranzadi, Págs. 224-226.

Lisi, Francesco Leonardo (1990), El tercer concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima 1582 y 1583, Salamanca: Universidad de Salamanca.

López Calo, José (1977), La música religiosa en el barroco español. Orígenes y características generales, en: Casares, Emilio (ed.), La música en el barroco, Oviedo: Universidad de Oviedo, Págs. 147-189.

MacCormack, Sabine (1991), Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru, Princeton NJ: Princeton University Press.

Martí, Samuel (1973), La Virgen de Guadalupe y Juan Diego. Guía histórica guadalupana, México: Ediciones Euroamericanas.

Martínez i Álvarez, Patricia Victoria (2004), La libertad femenina de dar lugar a Dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú Colonial, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales-Movimiento Manuela Ramos.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Marzal, Manuel M. (1983), La transformación religiosa peruana, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Meier, Johannes (2005), La importancia de la música en las misiones de los jesuitas, en: Hernández Palomo, José Jesús, Rodrigo Moreno (coords.), La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: Cambios y permanencias, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Págs. 69-86.

Meissner, Jochen, Ulrich Mücke, Klaus Weber (2008), Schwarzes Amerika. Eine Geschichte der Sklaverei, München: Verlag C. H. Beck.

Millar Carvacho, René (2009), Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Moro, Raffaele (2017), Los santuarios novohispanos y las imágenes "peregrinas" entre historia e imaginario, en: Historia Mexicana Vol. 66, Fasc. 4, No. 264, Págs. 1759-1818.

O'Phelan Godoy, Scarlett (2013a), Indios nobles y advocaciones religiosas en el Perú colonial, en: Sánchez Paredes José, Marco Curatola Petrocchi (eds.), Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo, Lima: Institut français d'études andines-Pontificia Universidad Católica del Perú.

O'Phelan Godoy, Scarlett (2013b), Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita, Lima: Congreso del Perú.

Po-chia Hsia, Ronnie (1998), The World of Catholic Renewal, 1540-1770, Cambridge: Cambridge University Press.

Poole, Stafford (1994), Some Observations on Mission Methods and Native Recreations in Sixteenth-Century New Spain, en: The Americas, Vol. 50, Fasc. 3, Págs. 337-349.

Prosperi, Adriano (1996), Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari, Torino: Einaudi Editore.

Prosperi, Adriano (2010), Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna. Vol. III, Devozioni e conversioni, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Rondón, Víctor (1997), Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación, en: Revista Musical Chilena Vol. 51, Fasc. 188, Págs. 7-39.

Rubial García, Antonio (1999), La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España, México: Fondo de Cultura Económica-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Rubial García, Antonio (2009), El papel de los santos jesuitas en la propaganda de la fe de la Compañía de Jesús en Nueva España, en: Historia Social Vol. 65, Págs. 147-165.

Sánchez Paredes, José, Marco Curatola Petrocchi (eds.) (2013), Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo, Lima: Institut français d'études andines-Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sánchez-Concha Barrios, Rafael (2002), La piedad popular y los funerales de los santos en el Perú virreinal, en: González Cruz, David (ed.), Ritos y Ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Huelva: Centro de Estudios Rocieros.

Sievernich, Michael (2005), La misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso, en: Hernández Palomo, José Jesús, Rodrigo Moreno Jeria (eds.), La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Págs. 265-287.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999

Taylor, William B. (1986), The Virgin of Guadalupe: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion, en: American Ethnologist Vol. 14, Fasc. 1, Págs. 9-33.

Terráneo, Sebastián (2010), La recepción de la tradición conciliar limense en los decretos del III Concilio Provincial Mexicano, Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas.

Troconis de Veracoechea, Ermila (1971), Las obras pías en la Iglesia colonial venezolana, Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Valenzuela Márquez, Jaime (2006), "… que las ymagenes son los ydolos de los christianos". Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649), en: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, Vol. 43, Págs. 41-65.

Valenzuela Márquez, Jaime (2011), El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII, en: Millar Carvacho, René, Roberto Rusconi (eds.), Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850, Roma: Viella, Págs. 17-44.

Vargas Ugarte, Rubén (1960), Historia de la Iglesia en el Perú, Tomo III (1640-1669), Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Wilde, Guillermo (ed.) (2011), Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad, Buenos Aires: Editorial SB.

Zamorano Varea, Paulina (2011), Espacios domésticos de religiosidad: los Oratorios coloniales. Santiago siglo XVIII, en: Millar, René, Roberto Rusconi (eds.), Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850, Roma: Viella, Págs. 83-107.

Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract=3332999